O OFÍCIO DO ANTROPÓLOGO, OU COMO DESVENDAR EVIDÊNCIAS SIMBÓLICAS[1]

LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA
UnB-CNPq, presidente da ABA

A três Robertos, por suas contribuições à formação de antropólogos no Brasil.[2]

Nos últimos anos a Associação Brasileira de Antropologia – ABA – tem sido estimulada a ampliar o espaço de participação dos antropólogos que atuam fora da academia[3] e, eventualmente, a rediscutir a definição de suas categorias de associado. O recente e enorme aumento do número de antropólogos formados no Brasil,[4] assim como do número de associados da ABA, é parcialmente responsável por este movimento.[5] Da mesma forma, o mercado de trabalho para antropólogos tem crescido significativamente no Brasil. Hoje em dia há pelo menos três órgãos públicos que fazem concurso para contratá-los: Funai, Ministério Público Federal e Incra-MDA (Ministério

---

1. Palestra proferida em 10 de julho de 2007 na Reunião Anual da SBPC em Belém e, com poucas modificações, no IFCS-UFRJ, a convite do LeMetro/NECVU, no dia 4 do mesmo mês. Uma versão anterior foi apresentada no dia 22 de novembro de 2006 durante a Reunião Regional-Tocantins da SBPC, em Palmas. O título original era "O ofício do antropólogo e o mercado de trabalho", e eu já havia feito palestra similar na Universidade Federal de Goiás no mês de outubro do mesmo ano. Agradeço ao professor Odair Geraldin da UFT por ter viabilizado a transcrição da palestra. Em minha revisão do texto, procurei manter o tom original, preocupando-me apenas em fazer alterações que mantivessem no texto a inteligibilidade da fala, precisando melhor alguns dados e argumentos.
2. A Roberto Cardoso de Oliveira, *in memorian*, Roberto DaMatta, e Roberto Kant de Lima.
3. Em maio de 2002, sob a presidência do Prof. Ruben Oliven, a ABA realizou no campus da UFF a "Oficina Antropologia Extramuros: Novas Responsabilidades Sociais e Políticas dos Antropólogos", que procurou discutir as atividades dos antropólogos fora da academia. Os anais desta Oficina devem ser publicados ainda este ano.
4. Pesquisa realizada pela ABA em 2003 revela que entre 1992 e 2002 apenas os Programas de Pós-graduação em Antropologia no Brasil formaram 920 mestres e 244 doutores (Trajano Filho & Ribeiro, 2004).
5. A ABA tem hoje 1.325 sócios (1.081 efetivos, 213 estudantes de pós-graduação e 31 sócios correspondentes).

do Desenvolvimento Agrário). Além disso, há muitos antropólogos trabalhando em ONGs diversas e sobre os mais variados temas. Ainda outros encontram trabalho na área de publicidade ou são contratados para dar diferentes tipos assessoria a empresas e a órgãos públicos.

Esta ampliação do mercado de trabalho para antropólogos, concomitante ao crescimento do número de profissionais habilitados na área, tem colocado pelo menos duas questões para a ABA enquanto associação científica. A primeira delas é saber até que ponto o ofício do antropólogo se restringe ao trabalho daqueles associados voltados para atividades de pesquisa ou de natureza acadêmica de uma maneira geral. Isto porque a ABA, em sua reunião bianual de 1994, tomou a decisão de aceitar como sócio efetivo apenas os antropólogos que tivessem formação em nível de mestrado ou equivalente, o que significava à época uma formação que habilitava o profissional como pesquisador autônomo. Hoje a razoabilidade desta visão da disciplina é colocada em questão. Embora haja alguns cursos de ciências sociais, como o da Universidade de Brasília (UnB), onde sou professor, nos quais os alunos podem concluir a graduação com uma boa formação em antropologia, o diploma atesta a habilitação nesta área, mas não fica aí caracterizada uma titulação plena. De qualquer maneira, esses graduados em ciências sociais têm sido contratados como antropólogos, e a ABA ainda não encontrou uma maneira adequada para lidar com esta nova situação.[6]

A segunda questão, associada à primeira, diz respeito a que ponto a ABA deve se manter estritamente como uma associação científica, ou se ela deveria assumir também o papel de associação profissional, coisa que a ABA nunca foi – ainda que sua atuação ao indicar e ao atestar a competência de peritos para o Ministério Público possa sugerir alguma ambigüidade em tal direção. Esta é uma questão bastante polêmica dentro da disciplina, mas está no campo das questões a serem discutidas pela Associação ao longo do meu mandato (2006-2008). Dessa forma, foi criado um Grupo de Trabalho para catalisar a discussão sobre as duas questões[7]. A pergunta neste caso é

---

6. A Universidade Católica de Goiás realizou em 2006 o primeiro vestibular para o novo curso de antropologia, e logo depois a Universidade Federal do Amazonas também criou um curso de graduação nesta disciplina no campus de Benjamin Constant. A Universidade de Brasília está elaborando um bacharelado em antropologia.

7. GT Ofício do Antropólogo, criado em outubro de 2006 na reunião do Conselho Diretor da ABA, durante o 30° Encontro Anual da ANPOCS.

se a antropologia seria mais uma disciplina como a medicina e o direito, que constituem profissões bem regulamentadas e têm seus conselhos (regional e federal) que se posicionam sobre as atividades de seus membros, sendo uma referência formal para seus associados, ou se ela seria uma disciplina como a psicanálise, que tem reconhecimento social, mas não está regulamentada em lei como as outras. Embora tenha uma posição pessoal sobre as duas questões, reconheço o seu caráter polêmico e não pretendo resolvê-las nesta palestra, mas gostaria de estimular a discussão para futura deliberação pela Associação.

No âmbito desta palestra, seria importante abordar como caracterizar de forma abrangente o ofício do antropólogo, a fim de que pudéssemos discutir de que maneira ele estaria ou não adequadamente contemplado nessas atividades relativamente novas para os associados da ABA, e que horizonte seria possível proporcionar aos jovens graduados que pleiteiam formalizar uma vinculação à ABA. A antropologia tem sido tradicionalmente caracterizada como uma disciplina que procura articular o olhar de fora com o olhar de dentro, para utilizarmos uma expressão vigente na tradição francesa; ou como uma disciplina que privilegia o ponto de vista nativo, para acionarmos agora a expressão corrente no mundo anglo-saxão; ou ainda como aquela que leva a sério o ponto de vista do ator, como diria Weber.

De fato, a antropologia compartilha com a sociologia o interesse pelo estudo da organização social, das estruturas sociais e das práticas sociais vigentes na sociedade estudada, mas procura dar uma ênfase maior que esta última à apreensão do ponto de vista interno, do nativo, ou do ator. Além disso, a antropologia também tem sido identificada com outras duas orientações que se somam a esta. Uma delas é a preocupação em articular o local com o universal, isto é, o trabalho do antropólogo está marcado pelo foco em situações sociais empíricas concretas e bem delimitadas geograficamente, por meio das quais são discutidas questões de maior abrangência, em sintonia com aspectos universais da vida social. Como diria Dumont (1985:201-236), um desdobramento de tal orientação seria a preocupação em articular individualismo e holismo: o individualismo como o portador da ideologia universalista que marca o pensamento científico de uma maneira geral; o holismo como aquele que procura apreender de que maneira as diversas sociedades vêem a si próprias, ou como elas fazem sentido por elas mesmas, antes de nos preocuparmos em compará-las com

outras. Da mesma forma, o trabalho do antropólogo também tem sido caracterizado pela ênfase no estudo de minorias sociais no âmbito de sociedades nacionais.

Outra marca forte da antropologia é a prática do trabalho de campo. Isto significa que o antropólogo vive durante um período de tempo com a comunidade ou a sociedade estudada e esta experiência tem grande impacto na sua percepção. Tal quadro realça a importância da dimensão de dialogia sobre a qual falei antes, e por meio da qual o antropólogo precisa estabelecer uma conexão com a visão do grupo estudado ou com o ponto de vista nativo, produzindo assim uma fusão de horizontes para conseguir dar sentido ao que está sendo observado. Se este esforço de conexão também é importante para o sociólogo, no caso do antropólogo ele é vivido como um problema existencial em vista das contingências do trabalho de campo, o qual impõe uma experiência de convivência cotidiana com a comunidade.[8]

Gostaria agora de explorar um pouco o tema do ofício do antropólogo a partir da contribuição de um autor mais próximo e bastante conhecido entre nós, cujo ângulo de análise permite um desdobramento interessante para a nossa reflexão. Trata-se da expressão cunhada por Roberto DaMatta em uma conferência proferida no início nos anos 70, e posteriormente incorporada a seu livro *Relativizando* (1981). O titulo original da conferência era "O ofício do etnólogo, ou como ter *anthropological blues*".[9] Esses *anthropological blues* aos quais ele se refere remetem a experiências tematizadas nos *blues* na tradição musical norte-americana. Ao utilizar a expressão na conferência, DaMatta estava citando a carta que recebera de uma colega estadunidense, Dra. Jean Carter, que lhe escreveu do campo durante pesquisa com população indígena no interior do Brasil (DaMatta, 1981:156). Na carta, ela falava dos *anthropological blues* como experiência

8. Como assinala Habermas (1987:168-169), inspirando-se em Godelier, nas sociedades tribais estudadas pelos antropólogos, sistema e mundo da vida não teriam se diferenciado o suficiente para que falássemos em mecanismos de integração que não fossem simbolicamente mediados. Ainda que a relação dessas sociedades com o mercado globalizado tenha alterado este quadro, poderíamos caracterizar a antropologia como aquela disciplina particularmente investida na compreensão do mundo da vida, cuja fenomenologia conforma um universo simbolicamente pré-estruturado.

9. A conferência foi realizada em novembro de 1973 no Departamento de Antropologia da UnB, quando eu estava matriculado no primeiro semestre do curso de ciências sociais, e tive a felicidade de estar presente a ela.

constitutiva do trabalho de campo. Referia-se às dificuldades iniciais e existenciais do antropólogo no campo ao interagir com sociedades culturalmente distantes e onde tudo parece estranho ou exótico. Roberto DaMatta dizia então que o antropólogo tem que, num primeiro momento, fazer um esforço para transformar o exótico em familiar, para dar um sentido lógico e coerente às práticas que está observando. Da mesma forma, tal experiência habilita-o a exercitar a fórmula em sentido inverso, quando do retorno à sua própria sociedade, aprendendo a estranhar o familiar para melhor compreendê-lo.[10]

Entretanto, a dimensão existencial desse esforço cognitivo contribui significativamente para caracterizar os *anthropological blues* ou as contingências constitutivas do trabalho de campo, pois esse processo, como assinala DaMatta, também atua e tem impacto no plano dos sentimentos. Além da experiência do choque cultural e de sua repercussão no âmbito das emoções ao ver-se isolado ou marginalizado no campo, o antropólogo sente falta do convívio com sua comunidade de origem e das interações às quais estava acostumado, o que é vivido por ele como sensações de perda, melancolia e tristeza similares àquelas retratadas nos *blues*. De fato, os *blues* falam freqüentemente de amores perdidos ou distantes cuja ausência é lamentada na música.

Gostaria de argumentar que a idéia de perda, no caso da experiência vivida no campo, é sempre acompanhada pelo enriquecimento do espírito do pesquisador. Isto porque, junto à falta que o antropólogo sente daquilo que tinha na sociedade de origem, há também a exposição ao mundo novo e diferente com o qual ele se defronta naquele momento. O acesso a esse mundo é aguçado pelo sentimento de privação, o que leva sempre a uma ampliação do seu horizonte ou do seu universo de compreensão. Neste sentido, os *anthropological blues* sugerem que a etnografia é o resultado de um processo que articula cognição e emoção, assim como perda e enriquecimento, chamando a atenção para uma dimensão importante da interpretação antropológica que não pode ser mensurada.[11] Trata-se, assim,

10. A caracterização da interpretação antropológica por meio do processo de transformação do exótico em familiar foi explorada por Merleau-Ponty, em 1960, no ensaio "De Mauss a Claude Lévi-Strauss" (1980:193-206). Veja também Velho (1978).

11. Roberto Cardoso de Oliveira (2000:73-93) oferece uma discussão interessante sobre as implicações epistemológicas desta dimensão da pesquisa antropológica, caracterizada por ele como o momento não-metódico na produção do conhecimento.

de uma experiência cujos resultados não podem ser propriamente medidos, mas cujo poder elucidativo pode ser fundamentado, como ficará claro mais adiante quando eu falar sobre o lugar das evidências simbólicas na interpretação antropológica.

Como esta relação dialética entre exótico e familiar não se reproduz de forma invertida apenas no plano cognitivo quando do retorno do antropólogo, DaMatta assinala em sua conferência que depois de seu primeiro trabalho de campo o antropólogo jamais voltará a ser o mesmo, ou seja, jamais voltará a se sentir inteiro. Isto porque, apesar das dificuldades e da sensação de melancolia que marcam os *anthropological blues*, durante o trabalho de campo o antropólogo também aprenderia a apreciar experiências que não poderão ser igualmente vivenciadas em sua própria sociedade, e haverá momentos em que sentirá falta delas. É como se a ampliação do horizonte simbólico-interpretativo do pesquisador estimulasse agora nova sensação de perda no plano existencial, fazendo com que ele sempre conserve certa sensação de incompletude. A idéia é que a partir da experiência de campo, não importa onde esteja, o antropólogo estará sempre sujeito a experimentar *anthropological blues*, talvez na forma de *flash backs* relativos a experiências vividas e que não podem ser reproduzidas onde ele está, mas que deixaram uma marca no espírito.

Para passarmos à segunda fase do argumento, é importante reafirmar que a antropologia é uma disciplina voltada para a compreensão do Outro, seja ele uma sociedade diferente ou um grupo social distante do pesquisador. Este último, num segundo momento, pode ser intelectualmente redefinido, por meio da dialética exótico-familiar, como a própria sociedade ou o grupo social a que pertence. Neste empreendimento, o esforço de conexão com o ponto de vista nativo e as implicações cognitivas e existenciais do trabalho de campo são centrais para a elaboração de uma etnografia.

LUÍS ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

O material, o simbólico e o contra-intuitivo na antropologia

Mais real que o real, o simbolismo.[12]

Embora a exposição acima sugira a identificação da antropologia com uma maneira de interpretar o mundo (social), tal identificação ainda não seria suficiente para definirmos o ofício do antropólogo, ou mesmo para caracterizarmos adequadamente a interpretação antropológica. Gostaria aqui de avançar na formulação desta caracterização ao traçar um paralelo com a produção do conhecimento científico de uma maneira geral, utilizando para isto a idéia do contra-intuitivo. Quando o pensamento científico e as idéias de razão e de experiência ou de experimento começaram a ganhar espaço na Europa iluminista dos séculos XVIII e XIX, o sucesso do empreendimento estava marcado, em alguma medida, pela demonstração da possibilidade de ampliação do conhecimento ao se valorizar o papel do contra-intuitivo como fonte de aprendizado: ao se valorizar um tipo de conhecimento ao qual não se tem acesso a partir das intuições do ator, como era o padrão no pensamento metafísico ou filosófico nesta caricatura que fiz aqui. Agora a ênfase se desloca para o conhecimento apreendido por meio das percepções que o pesquisador elabora a partir de sua experiência empírica, conhecimento este freqüentemente contrastado com a compreensão produzida pelas suas próprias intuições. Neste sentido, gostaria de caracterizar a antropologia tendo como ponto inicial a ênfase na tensão entre duas dimensões do pensamento contra-intuitivo: a material e a simbólica, em que a última teria certa precedência, pois seria particularmente significativa no acesso ao objeto de pesquisa. Em uma palavra, o ofício do antropólogo teria como principal característica a capacidade de desvendar ou de interpretar evidências simbólicas.

Primeiramente, um exemplo do contra-intuitivo material. Para maximizar a clareza da exposição, gostaria de fazer referência a uma experiência conhecida por todos, visto tratar-se de matéria dada no Ensino Fundamental ou Médio. Em algum momento de nossa formação, quando

12. *Plus réel que le réel, le symbolisme.* Título do nº 12 da *Revue semestrielle du* M.A.U.S.S., inspirado na observação de Lévi-Strauss, segundo a qual "os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam" (Caillé, 1998:5; Lévi-Srauss, 2003:29).

começamos a ter aulas de ciências, somos expostos às contribuições de Galileu. Uma das mais significativas é a que muda a concepção vigente sobre os movimentos em relação à superfície da terra em função da lei da gravidade, comprovada pela famosa experiência em que ele joga diversos objetos de pesos diferentes do alto da torre de Pisa, e todos caem no chão ao mesmo tempo. Intuitivamente, a idéia vigente na época era a de que o objeto mais pesado cairia antes; contra-intuitivamente, a partir de experiência empírica produzindo evidência material, demonstrou-se que os objetos caem ao mesmo tempo. Além de permitir definir bem a idéia de contra-intuitivo, o exemplo da experiência de Galileu é importante aqui para demonstrar a preocupação da ciência, de uma maneira geral, com esta dimensão do empírico, de caráter material, através da qual a razão viabiliza uma melhor compreensão do fenômeno.

Quero referir-me agora a uma dimensão do empírico que não é material, mas simbólica, e que está no centro do trabalho do antropólogo ou da perspectiva antropológica. Embora não seja material, trata-se de experiência igualmente empírica e tão concreta quanto a material, sendo passível de apreensão com a mesma objetividade das evidências materiais, mas à qual o antropólogo só pode ter acesso por meio das representações, das visões de mundo ou da ideologia (na acepção dumontiana) da sociedade estudada. Como vimos, para alcançar esta dimensão simbólica constitutiva da vida social, o antropólogo tem que estabelecer uma conexão fecunda entre seu horizonte histórico-cultural e o ponto de vista nativo. Já que este é um aspecto-chave da pesquisa antropológica, gostaria de enfatizar a importância para a antropologia do foco nas evidências simbólicas. É claro que o antropólogo também está preocupado com evidências materiais, mas o interesse em relação às evidências simbólicas é o que, do meu ponto de vista, singulariza ou caracteriza de forma mais forte a peculiaridade do trabalho etnográfico.

Mal-entendidos corriqueiros e exemplos etnográficos

Para tornar o argumento mais palpável e dar maior concretude à importância das evidências simbólicas para o ofício do antropólogo, farei referência a três situações de mal-entendidos corriqueiros, quando os atores não compartilham a mesma definição da situação vivida em conjunto, e discutirei dois exemplos oriundos de pesquisa etnográfica nos quais o desvendamento da dimensão simbólica da vida social é a chave para a compreensão dos fenômenos em tela.

A primeira situação é retirada de um texto clássico de Clifford Geertz, um dos antropólogos contemporâneos de maior expressão, que faleceu em 2006 aos 80 anos de idade. Não sei quantos de vocês aqui já tiveram oportunidade de cursar alguma disciplina de antropologia, mas aqueles que o fizeram têm grande chance de já terem lido o texto que tomarei por referência. Trata-se do artigo "Uma descrição densa", que introduz sua famosa coletânea *A interpretação das culturas* (Geertz ,1978). Neste artigo, com o objetivo de chamar a atenção para a importância da dimensão simbólica da ação e da cultura, ele discute um exemplo retirado da obra do filósofo inglês Ryle. O exemplo aborda as várias possibilidades de se interpretar uma piscadela que, se do ponto de vista empírico-material sempre envolve uma contração de pálpebras, o contexto empírico-simbólico, igualmente constitutivo do fenômeno, permite interpretações diversas.

Se, por um lado, a piscadela pode significar apenas uma contração involuntária das pálpebras do ator, por outro, é possível que ela também indique um convite à cumplicidade. Evidentemente, para distinguir entre os dois tipos de evento não é suficiente medir com exatidão a extensão da contração ou as características físicas do ato, enfocando de forma estrita a dimensão material do fenômeno. É necessário levar em conta o contexto social específico no qual ocorre a piscadela, atentando-se para a estrutura simbólica que lhe dá sentido sem deixar de checar com os atores se estamos diante de um reflexo ou de um gesto adequadamente interpretado como um convite à cumplicidade. A diferença entre as duas alternativas é empírica, sendo sua importância nítida e cristalina para todos aqueles que passaram pela desagradável experiência de tomar uma mera contração de pálpebras

por um convite à cumplicidade. Os problemas decorrentes de tal equívoco interpretativo não deixam dúvidas quanto à objetividade do ato ou da diferença, caracterizando a concretude de um ato simbólico que não se confunde com sua expressão material.

Gostaria de recorrer agora a uma experiência pessoal que me foi narrada por um colega de Departamento na UnB, o professor Stephen Baines, cujas pesquisas sobre populações indígenas são amplamente conhecidas em nossa comunidade. O relato fala sobre evento ocorrido no Oriente Médio, em uma de suas viagens à região, ainda antes de estudar antropologia. A experiência teria sido vivida na Turquia, mas refere-se, segundo ele, a práticas também compartilhadas, de maneira geral, no mundo árabe. Conta Stephen que certo dia resolveu fazer uma viagem de carona e partiu em direção à estrada. Lá chegando, postou-se à beira do asfalto e para todo carro que passava fazia o sinal característico, braço esticado, dedo polegar em pé, indicando a direção desejada, como se costuma fazer no Ocidente. Qual não foi a sua surpresa quando, além de os carros não pararem, sempre havia pelo menos um passageiro que colocava o rosto para fora da janela e começava a xingá-lo de todos os nomes possíveis e imagináveis. Desconcertado com a situação e sem saber direito o que estava acontecendo, Stephen já estava pensando em desistir quando apareceu alguém e explicou que aquele era um gesto ofensivo, similar ao agressivo gesto de "dar dedo" no Brasil, quando se levanta a mão com o dedo médio esticado para cima e gesticulado em direção ao interlocutor. A maneira correta de pedir carona na Turquia e em países do Oriente Médio exige que o ator estique todo o braço, apontando-o na direção para onde se quer ir, mantendo a mão aberta, mas com os dedos grudados uns nos outros. Como no exemplo anterior, aqui também estamos tratando de gestos cuja concretude ou significado têm uma dimensão simbólica irredutível ao aspecto estritamente material do comportamento em foco. Apenas com a intervenção do nativo, Stephen percebeu o equívoco – contra-intuitivamente captando o sentido de sua agressão involuntária – e aprendeu a pedir carona corretamente.

A terceira situação corriqueira que tenho em mente é uma história real que ouvi de um conhecido, e se passa na Alemanha. Trata-se de evento vivido por um brasileiro em férias na Alemanha, que não falava alemão (embora fosse de origem alemã) e vai a uma sauna. Diferente do Brasil, onde as saunas mistas sempre são freqüentadas por pessoas em roupa de

banho, aparentemente o padrão na Alemanha é o de as pessoas entrarem nessas saunas (mistas) sem roupa. Pelo menos esta era a prática na sauna aqui enfocada. Desinformado sobre os costumes locais, o turista brasileiro veste um calção de banho. Por ter chegado cedo, ele é o primeiro a entrar e tem oportunidade de escolher o lugar que lhe parece mais interessante. Pouco depois, os freqüentadores habituais da sauna começam a chegar, todos sem roupa, dentre os quais uma mulher jovem e atraente que se senta ao seu lado, deixando-o preocupado com a possibilidade de não conseguir controlar adequadamente, naquela situação inusitada, todas as reações de seu corpo. Após curto período de tempo, ele percebe que está sendo notado pelos outros freqüentadores da sauna; de repente, a mulher bonita que estava ao lado vira-se para ele e começa a agredi-lo incisivamente com gestos e palavras. Embora não fosse capaz de entender o que lhe era dito, não tinha dúvidas de que se tratava de uma reclamação e de que sua interlocutora parecia estar furiosa com ele.

Confuso, ele resolve então sair da sauna e é seguido por um casal de alemães que, tendo morado no Brasil, suspeita de sua nacionalidade devido a algo que ele teria balbuciado em português, ante a enorme dificuldade de comunicar-se com sua interlocutora exasperada. O casal era bilíngüe e, ao perceber que o brasileiro não falava alemão, pôde explicar-lhe a situação em português. Ficou claro então que ele estava chamando a atenção dos outros, e que havia provocado a intervenção irada da mulher porque estava descalço (!) na sauna. O fato de ser ali o único com roupa de banho provocara estranheza, mas não havia sido tomado como uma falta grave e podia ser plenamente tolerado por todos. Afinal de contas, como teriam pensado os alemães, *es gibt alles* ("há de tudo")! Entretanto, não calçar sandálias era algo absolutamente inadmissível, e um forte sinal de desrespeito aos demais usuários, que se sentiram ofendidos: ao colocar os pés descalços onde outros poderiam sentar, estava trazendo para todos o risco de contaminação por eventuais micoses em seus pés. Neste sentido, os demais usuários ficaram solidários com a mulher que interpelou o brasileiro. De certa forma, poderíamos dizer que naquele lugar em que todos estavam sem roupa, mas usando sandálias, o único indecente era o brasileiro com roupa de banho, mas descalço. A inadequação do comportamento do brasileiro na sauna é um fato objetivo, cuja fenomenologia não deixa dúvidas ao intérprete atento.

Situações corriqueiras do cotidiano, como as três mencionadas acima, chamam a atenção para a importância da dimensão simbólica do mundo social e para o seu caráter empírico, que não pode deixar de ser observado se quisermos compreender a vida social qualquer que seja o foco de nossa investigação. Os antropólogos estão sempre atentos a esta dimensão, que é fundamental para a interpretação etnográfica.

Apresento agora uma breve exposição de dois exemplos tirados de pesquisas etnográficas para concluir a ilustração sobre a importância das evidências simbólicas. O primeiro deles tem lugar entre os Tiv, uma sociedade tribal africana organizada por meio de um sistema de linhagens patrilineares, e muito conhecida pelos estudos de Paul Bohannan. Tomarei como referência sua etnografia sobre processos de resolução de disputas nesta sociedade, obra clássica para a antropologia do direito: *Justice and judgment among the Tiv* (Bohannan, 1957). Gostaria de enfocar a concepção Tiv sobre as testemunhas (ashieda) que atuam em conflitos que nós chamaríamos de judiciais, cujo campo semântico é suficientemente diverso do nosso para trazer problemas de compreensão. Os Tiv distinguem três tipos de testemunha (shieda), dois dos quais guardam alguma similaridade com situações vividas em nossa sociedade e são de fácil compreensão entre nós, enquanto o terceiro tipo apóia-se em pressupostos bastante distintos e distantes, resistindo à compreensão num primeiro momento. Os três tipos são os seguintes: 1. testemunha de transações financeiras; 2. testemunha por intimação; 3. "testemunha por contrato privado".

De acordo com Bohannan, a testemunha para transações financeiras é particularmente importante nas trocas que envolvem o pagamento da riqueza da noiva e lembra, em alguma medida, as testemunhas que assinam as certidões de casamento em nossa sociedade. Aqui, entretanto, a principal função da testemunha é atestar o valor e/ou os bens que o noivo passa para as mãos do guardião da noiva no ato de troca. Quando de um eventual divórcio ou de conflitos futuros com o guardião da noiva, é sempre provável que o valor efetivamente pago pela riqueza da noiva seja disputado, e a testemunha é chamada para dirimir dúvidas. As partes podem compartilhar a mesma testemunha, ou noivo e guardião da noiva podem optar por uma testemunha para cada um deles. De todo modo, no ato de troca o dinheiro passa primeiramente para as mãos da(s) testemunha(s) que conta(m) as notas na presença das partes antes de entregar(em) o pagamento ao guardião da noiva.

Apesar de o segundo tipo de testemunho ter peculiaridades singulares, não deixa de ser parecido com o testemunho sob juramento daqueles que são intimados a depor em nossos tribunais. Trata-se de testemunhas que são convocadas pelos *mbatarev* (chefes de clã e seus assistentes que arbitram conflitos) e obrigadas a depor contra a sua vontade na *jir* (corte, assembléia, caso). Nessas situações, a testemunha é sempre chamada para fazer um juramento ritual segurando um fetiche político-religioso chamado *swem*. Acredita-se que mentir após esse juramento ritual trará necessariamente doença e morte para o ator. Deste modo, as testemunhas intimadas costumam fazer o possível para não serem obrigadas a jurar com o *swem*. Alega-se todo tipo de razões para evitar o juramento, como no caso da mulher grávida, que apela para a sua condição de gestante para não fazê-lo, mas todos os esforços nesta direção são interpretados como um sinal de que a pessoa está mentindo. Os *mbatarev* então insistem e, freqüentemente, as pessoas acabam fazendo o juramento e falando o que não queriam. Há registro de pessoas que, tendo mentido nessas circunstâncias, adoecem pouco tempo depois e, ante a eminência da morte, fazem o possível para comunicar aos *mbatarev* a verdade dos fatos.

Aparentemente, o juramento de testemunhas não é uma prática corrente nos tribunais brasileiros. Entretanto, nos Estados Unidos, o juramento é um requisito incontornável para todos os que são convocados a depor num tribunal de justiça, e quem mente está sujeito a processo por crime de perjúrio.[13] O juramento é feito em nome de Deus, e a Bíblia, na qual usualmente a testemunha tem que colocar a mão direita enquanto jura, desempenha papel similar ao *swem* entre os Tiv. Um funcionário leva a Bíblia à testemunha e pergunta ritualmente mais ou menos assim: "Você jura solenemente dizer a verdade, toda a verdade, nada mais que a verdade, e que Deus o ajude?".[14] De fato, nos Estados Unidos, assim como no Brasil, as pessoas têm menos preocupações com as implicações das mentiras, mas um processo por crime de perjúrio não deixa de ser uma ameaça e tem seu impacto.

---

13. No Brasil também está previsto o crime por falsidade de declaração para a testemunha que mente em seu depoimento – o crime de falso testemunho – mas, diferente dos Estados Unidos, o acusado não está sujeito a processo por perjúrio e pode mentir.

14. "Do you solemnly swear to tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth, so help you God?".

Por fim, o terceiro tipo de testemunha é o mais estranho para nós, e Bohannan o define como "testemunha por contrato privado", o que soaria quase como uma contradição em termos dos nossos tribunais. Trata-se da situação na qual a pessoa só aceita testemunhar a favor da parte interessada se for contratada para tal, isto é, se for paga para fazê-lo. Por exemplo, vamos supor que a futura testemunha esteja cuidando de afazeres domésticos em sua própria casa e observe alguém entrando na casa ao lado, que está vazia. O invasor apossa-se de um cabrito no quintal e é visto pela futura testemunha. Quando o dono da casa chega e a futura testemunha o percebe procurando sem sucesso o animal, aproxima-se e diz ter visto quem levou o cabrito, indicando que poderia testemunhar a seu favor desde que ele lhe pagasse dois xelins, a moeda vigente no local.

Tanto nos tribunais brasileiros quanto nos estadunidenses, este tipo de testemunho por contrato privado seria automaticamente excluído, pois a atuação da testemunha seria interpretada como motivada por interesse escuso, na medida em que seu depoimento teria sido comprado para beneficiar a parte contratante. O depoimento perderia a pretensão de imparcialidade que lhe é constitutiva. Já para os Tiv, ao contrário, o interesse em depor para receber o pagamento contratado seria, nesses casos, exatamente a condição para a legitimação do testemunho. Como assinala Bohannan, os Tiv não consideram apropriado testemunhar em nenhuma circunstância em que o depoente não tenha um interesse específico e justificável para assim proceder. Um depoimento totalmente desinteressado, no qual a testemunha não tenha qualquer relação com o caso ou com as partes, é sempre interpretado como uma intromissão indevida nos problemas dos outros, e tida como uma agressão voluntária ou como um insulto. Deste modo, quando a testemunha não tem relação com as partes nem está sendo intimada a depor, o eventual depoimento só se justificaria a partir da criação de um interesse ou de uma relação substantiva. Mais uma vez, o desvendamento do significado desta prática depende da apreensão do ponto de vista nativo, ou da visão interna, cuja expressão empírica questiona contra-intuitivamente a visão inicial do antropólogo, a qual tem que ser relativizada para viabilizar a compreensão do fenômeno. Devidamente ancorada no contexto simbólico local, a "testemunha por contrato privado" passa a fazer sentido.

O último exemplo que gostaria de abordar – antes de concluir com um breve comentário sobre as implicações de tudo isto que caracteriza o ofício do antropólogo nas atividades desenvolvidas fora da academia – tem lugar em uma de minhas áreas de pesquisa – mais precisamente em Montreal, no Canadá – quando tomei conhecimento dos fatos por meio de notícias no jornal local.[15] Há alguns anos, durante o verão de 2001, houve um conflito em Outremont, bairro de Montreal, com autonomia administrativa e habitado majoritariamente por francófonos, mas onde 25% dos moradores são judeus, devido à instalação de uma linha simbólica religiosa, denominada *eruvs*, que rodeia um conjunto de casas, visando permitir aos judeus ortodoxos saírem de casa sem carregar ou empurrar objetos nos sábados (Sabbath) e nos feriados religiosos. Para os judeus ortodoxos, não se pode sair e transitar em espaços públicos nos sábados e nos feriados religiosos portando, por exemplo, um carrinho de bebê ou, no caso dos deficientes físicos, uma cadeira de rodas. Enfim, não é admitido sair de casa com nenhum objeto que lembre ou signifique trabalho, pois o *eruvs* transforma o seu interior em espaço doméstico, liberando os judeus ortodoxos da restrição de carregar ou empurrar objetos dentro da área, e facilitando a vida da comunidade.

O *eruvs*, a rigor, é um cercamento que redefine ritualmente o espaço, e para o qual podem ser aproveitados acidentes naturais (e.g. rios, montanhas) e construções civis, como muros e estradas de ferro, completando-se o cercamento com linhas de pesca, geralmente amarradas a árvores ou a postes. No caso em foco, o conflito foi provocado pelas linhas de pesca amarradas a árvores para completar o *eruvs*, que foram colocadas a seis ou sete metros de altura nas copas das árvores, o que significa que ninguém consegue vê-las do chão. Entretanto, a comunidade servida pelo eruvs sabe que elas estão lá e conta com a verificação periódica realizada pelo rabino, que é responsável pela manutenção do *eruvs*.

O prefeito de Outremont, com o apoio de um grupo de cidadãos liderados pelo Mouvement Laïque du Québec,[16] havia proibido a colocação dos *eruvs*, e os judeus ortodoxos recorreram à Corte Superior do Quebec, que reconheceu o seu direito, assinalando que a prefeitura pode regular a sua colocação no que concerne à altura ou à quantidade de linhas em cada

15. *The Gazette*, na edição de 22 de junho de 2001.

16. Movimento Laico de Quebec.

rua, mas sempre com o objetivo de acomodar o direito e não de dificultar o seu exercício. Segundo o juiz responsável pela causa, a prefeitura não teria conseguido estabelecer de maneira convincente quais seriam os danos causados pela colocação dos *eruvs* aos cidadãos que não pertencem à respectiva comunidade religiosa, nem teria sido capaz de demonstrar que problemas outras cidades na América do Norte e na Europa, que não proíbem a sua colocação, teriam tido devido à sua existência, mesmo em países como a França e os Estados Unidos, que têm leis muito mais rígidas em relação à separação entre Igreja e Estado.

Não obstante, é interessante atentar para as manifestações daqueles que ficaram descontentes com a decisão do juiz, insistindo tratar-se de uma invasão indevida do espaço público que estaria sendo privatizado pelos judeus ortodoxos, sem que fossem respeitados os direitos dos que não comungam da mesma fé:

> "Esta decisão dá poder a um culto e criará um gueto, e isto é definitivamente uma mudança para pior", teria dito Claude Bouchard (*The Gazette*, 21/06/2001).

> "Quando caminho entre dois *eruvs* em Montreal ou Outremont, eu estou no território deles... A religião da maioria aqui em Quebec é o catolicismo", teria dito Gisele Lafortune (*The Gazette*, 21/06/2007).

> "Isto não tem nada a ver com ser antijudeu, mas esta decisão cria um novo tipo de zoneamento religioso e isto não é correto porque as ruas são lugares públicos e devem permanecer neutros", teria dito Daniel Baril (*The Gazette*, 21/06/2007). Ou ainda, "Você não pode ignorar isto [o *eruvs*-LRCO]. As pessoas sabem que está lá. Eles não podem fazer de conta que não está" (*WorldWide Religious News*).

Segundo Céline Forget, uma conselheira municipal, o *eruv*

> "É uma lembrança constante de uma fronteira religiosa atravessando o espaço público. Contra a minha vontade, devido à localização de meu apartamento, encontro-me vivendo num território identificado com uma religião que não é a minha" (*WorldWide Religious News*).

De fato, seja no plano constitucional ou no do exercício cotidiano dos direitos de cidadania dos concernidos, o caso é bastante complexo e não pode ser decidido de forma adequada a partir de princípios absolutos como, aliás, sugere a decisão do juiz. De todo modo, meu objetivo no momento não é discutir em detalhe as implicações da decisão ou as condições para a sua legitimação, mas tomar o caso como um exemplo particularmente fecundo para a apreciação da importância das evidências simbólicas. Diferente de outros conflitos registrados na literatura envolvendo a colocação de *eruvs*, no caso em questão as linhas ou as "cercas" rituais são praticamente invisíveis a todos os envolvidos no caso. Entretanto, como assinala um dos atores nos trechos reproduzidos acima, "você não pode ignorar... as pessoas sabem que está lá". Se há divergência quanto ao significado do *eruvs* para a cidadania, isto é, se privatiza ou não o espaço público; se estamos diante de um direito ou de um privilégio injustificável; ou se desrespeita ou não os direitos dos cidadãos que não compartilham a mesma fé, ninguém duvida, no entanto, de sua presença ou de sua capacidade de delimitar um território de caráter religioso.

Na mesma direção, ainda que o substrato material seja invisível no dia-a-dia das pessoas, trata-se de algo permanentemente materializável para quem o examina. Também é verdade que, como nos outros exemplos discutidos acima, a dimensão material do objeto de referência não tem um significado em si, nem aquele que lhe é geralmente atribuído (a linha de pesca) é relevante para desvendarmos do que se trata. Além disso, o significado ou a presença do *eruvs* só é importante para aqueles que têm conhecimento de sua existência, cuja repercussão é de difícil avaliação. Só para se ter uma idéia do que eu estou querendo dizer, o *eruvs* de Washington, que é fisicamente muito mais aparente do que o de Outremont e, apesar de englobar a Casa Branca e a Suprema Corte dos Estados Unidos, é totalmente desconhecido para a maioria dos estadunidenses, que não sabem de sua existência!

O trabalho do antropólogo está muito marcado por esta característica da interpretação antropológica, ou por este esforço em dar sentido a práticas e a situações sociais concretas, seja no plano da organização social, seja no da própria estrutura da sociedade, a partir da revelação do que eu chamo de evidências simbólicas. Sem elas, o antropólogo não seria capaz de produzir uma etnografia adequada, ou uma interpretação convincente da realidade estudada. Embora os antropólogos não sejam os únicos a pesquisar evidências simbólicas, estas têm uma importância singular na sua atividade e, a meu ver, constituem o cerne do trabalho ou do ofício do antropólogo.

A antropologia fora da academia

Para concluir, gostaria apenas de indicar que nas atividades que os antropólogos têm exercido fora do mundo acadêmico o desvendamento de evidências simbólicas está sempre muito presente. É o caso do trabalho que eles fazem no Ministério Público da União, quando assessoram procuradores para interpretar adequadamente características de territórios indígenas e quilombolas, ou para viabilizar a defesa dos direitos e dos interesses dessas populações em sentido amplo. Nesses casos, mesmo quando os antropólogos contratados não estão habilitados a produzir laudos eles mesmos, não deixam de exercer o seu ofício, com as características mencionadas acima, ao elaborarem pareceres, relatórios circunstanciados, ou mesmo ao arquivarem dados empíricos que darão subsídio às atividades do órgão (Rego, 2007).

Quando a ABA restringiu, em 1994, a categoria de sócio efetivo aos antropólogos que tivessem concluído o mestrado, a grande motivação era garantir que apenas estes seriam considerados habilitados a produzir laudos para a definição de território indígena. Não obstante, para muitas outras atividades que vêm sendo realizadas por eles fora do âmbito acadêmico, a formação em nível de mestrado não me parece imperativa. A capacidade de interpretar ou de desvendar evidências simbólicas nessas atividades – essencial para eles realizarem um desempenho adequado – pode ser plenamente obtida nos bons cursos de graduação dirigidos para dar uma formação básica competente em antropologia.[17] Aliás, eu me pergunto se estes profissionais que atuam também na Funai e no Incra, por exemplo, não poderiam vir a ser habilitados para a realização de laudos periciais com uma formação complementar em cursos de especialização desenhados para este fim.

Na mesma direção, as atividades desempenhadas por graduados com formação em antropologia nas várias ONGs voltadas para a área socioambiental, ou para os mais diversos serviços sociais, envolvem esforços interpretativos ou de mediação em que a capacidade de desvendar evidências

17. Como os cursos de graduação que dão diploma em antropologia são muito recentes e ainda não puderam formar nenhum aluno, refiro-me àqueles cursos de ciências sociais que oferecem, como alternativa, uma formação sistemática em antropologia na graduação. Henyo T. Barreto Filho chamou a minha atenção para a importância de esclarecer este ponto, na medida em que não seria razoável estabelecer critérios subjetivos de qualidade para definir o reconhecimento formal de um curso.

simbólicas constitui requisito central para o sucesso do empreendimento. De novo, a sensibilidade etnográfica obtida numa boa formação em nível de graduação caracterizaria a competência de tais profissionais como antropólogos,[18] ainda que tal formação não os habilitasse a realizar todo o trabalho de cunho antropológico, como a elaboração de laudos periciais.

Não devemos esquecer tampouco que a antropologia tem se expandido muito em outros cursos universitários, como o de direito, no qual agora é disciplina obrigatória, mas também em áreas mais distantes, como a enfermagem e a medicina. O diálogo com estas áreas, por seu turno, tem motivado demandas de formação especializada em antropologia por profissionais que querem continuar atuando em seus campos de origem, mas que são seduzidos pelo potencial da sensibilidade etnográfica ou da capacidade de desvendar evidências simbólicas em suas atividades. Com isto queremos dizer que são profissionais que gostariam de ter uma formação em antropologia focalizada em seus interesses, visando melhorar seu desempenho, como os operadores do direito, os profissionais de saúde, os técnicos em desenvolvimento, para citar apenas alguns casos. O fato suscita pelo menos duas perguntas: 1. será que estes profissionais precisariam ter uma formação pós-graduada plena e tradicional, como aquela oferecida em nossos mestrados e doutorados acadêmicos, para realizar seus objetivos? e 2. uma vez tivessem obtido uma formação alternativa e adequada para suas atividades, em cursos de pós-graduação não voltados para a formação acadêmica, a ABA não deveria aceitá-los como antropólogos, ainda que também neste caso a sua formação não os habilitasse a exercer todas as funções atribuídas a antropólogos?

Finalmente, se em todos esses casos tanto a formação do profissional como as atividades por ele desenvolvidas têm como principal característica a capacidade de desvendar evidências simbólicas que, como propus nesta exposição, constituiriam o cerne da perspectiva antropológica naquilo que singularizaria a disciplina no âmbito das ciências sociais, por que não aceitá-los como antropólogos? Dessa forma, por que não pensar que a capacidade de conjugar a interpretação de evidências simbólicas com a análise de evidências materiais, conforme argumentado acima, é a marca singular da antropologia e que tal capacitação pode se dar em diferentes níveis de

18. Ver nota imediatamente anterior.

formação, proporcionando também diferentes níveis de especialização e competência na área? Acho que a Associação Brasileira de Antropologia poderia refletir melhor sobre o lugar de atuação de antropólogos com diferentes níveis de formação, pois se em alguns casos é importante ter o doutorado – como na atividade acadêmica em sentido estrito, em que o ideal é o docente de antropologia ter esta pós-graduação – em outros, o mestrado poderia contemplar todos os requisitos de formação, e em outros mais, a graduação seria capaz de viabilizar a formação adequada para um desempenho competente do ofício.

REFERÊNCIAS

BOHANNAN, Paul. 1957. *Justice and judgment among the Tiv*. London: Oxford University Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. "O lugar – e em lugar – do método". In: ________. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15-Unesp. pp.73-93.

CAILLÉ, Alain. 1998. "Présentation", *La revue du M.A.U.S.S.*, semestrielle, nº 12, 2º semestre de 1998.

DAMATTA, Roberto. 1981. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes.

DUMONT, Louis. 1985. "A comunidade antropológica e a ideologia" In: ________. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco. pp.201-236.

GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

HABERMAS, Jürgen. 1987. *The theory of communicative action* (vol. two) – *Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp.11-46.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1980. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: *Merleau-Ponty*. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural.

REGO, André G. 2007. *O trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal, e outras considerações sobre a articulação entre o direito e a antropologia*. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

TRAJANO FILHO, Wilson. & RIBEIRO, Gustavo (orgs.). 2004. *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA-Contra Capa.

VELHO, Gilberto. 1978. "Observando o familiar". In: Edson Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

Resumo

O artigo discute o ofício do antropólogo dentro e fora do mundo acadêmico, caracterizando-o como uma atividade na qual a prática de desvendar evidências simbólicas ocuparia posição de destaque. Neste empreendimento, é explorada a idéia do contra-intuitivo em suas dimensões material e simbólica como fonte de produção das evidências empíricas valorizadas pelo pensamento científico. O artigo chega ao fim indicando que as principais características da interpretação antropológica estão igualmente presentes na pesquisa acadêmica e nas atividades desempenhadas por antropólogos fora da universidade, ainda que possamos assinalar diferenças significativas entre os dois tipos de atividades.

Palavras-chave: contra-intuitivo, simbólico, material, evidências empíricas, etnografia.

Abstract

This article discusses the anthropologist's [trade, expertise] within and without the academic world by characterizing it as an endeavor where the practice of unveiling symbolic evidence is central. It explores the notion of the counter-intuitive in its material and symbolic dimensions as an important source in the production of empirical evidence as valued by scientific thought. It ends by pointing out that the main features of anthropological interpretation are present both in the anthropologists' academic research and in their extra-academic activities, albeit with significant differences.

Keywords: counter-intuitive, symbolic, material, empirical evidence, ethnography.